

СЕКЦИЯ 4. ТОЛЕРАНТНОСТЬ В ИСТОРИИ МЫСЛИ: ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ

М. Б. Хомяков,

*доцент каф. истории философии УрГУ
(г. Екатеринбург)*

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ

Современная политическая теория толерантности ищет главным образом путей согласования традиционных ценностей либерализма с наличием в современном обществе того, что эта теория именует «разумным плюрализмом» (reasonable pluralism). Здесь можно выделить два основных направления исследований, первое из которых сосредотачивается на интерпретации толерантности в контексте обновленного политического либерализма, а второе считает нормативный плюрализм современности разрушением основ либеральной теории и близко по своим основаниям к постмодернистским концепциям. К первому относятся разработки Дж. Ролса и примыкающей к нему школы «либерального объективизма» (liberal impartialism school), ярким выражением второго являются последние труды представителя Лондонской школы экономики Дж. Грея.

Знаменитая теория справедливости Дж. Ролса «обобщает ... знакомую теорию общественного договора, скажем, Локка, Руссо и Канта»²⁸. Понятно, однако, что ее отличает значительное обновление и различие. Это последнее проявляется преимущественно в разности вопросов, которые в этих теориях ставятся. Дело в том, что если традиционная теория общественного договора служила главным образом легитимации власти, пытаясь объяснить ее возникновение и ее справедливость, учение Ролса ставит проблему существования универсальных ценностей и той роли, которую они выполняют в обществе. Другими словами, вопрос заключается не в том, почему демократия справедлива, а в том, что такое сама эта спра-

²⁸ Rawls J. A theory of justice. Oxford University Press, 1973. P. 11.

ведливость и потому — на каких принципах должно основываться относительно справедливое, «хорошо упорядоченное» общество (*well-ordered society*). Таким образом, перед Ролсом стоит вопрос о концепции общественного идеала, неотъемлемой частью которого является идея социальной справедливости.

Решение этого вопроса Ролс видит в определении справедливости как такого состояния, которое люди свободно и разумно избрали бы в «изначальном положении» (*original position*). Эту концепцию он называет учением о «справедливости как честности» (*justice as fairness*). Здесь необходимы некоторые дополнительные пояснения. А именно, формулируя цель своей теории, Ролс определяет общество как «кооперативное предприятие для взаимной выгоды» (*cooperative venture for mutual advantage*), указывая при этом на существование как конфликтов, так и совпадение интересов людей, объединяющихся в это предприятие. Совпадение интересов заключается в том, что благодаря кооперации каждый обретает возможность лучшей жизни. Конфликт же происходит из-за того, что «личности не безразлично относятся к тому, как распределяются эти большие выгоды, являющиеся результатом их кооперации, ибо для того чтобы достигать своих целей, каждый из них предпочитает большую долю меньшей». Поэтому «...требуется определенное количество принципов выбора среди различных социальных систем, которые определяют это разделение преимуществ и принципов соглашения о надлежащем распределении. Эти принципы являются принципами социальной справедливости...»²⁹. Иначе говоря, под принципами справедливости Ролс понимает нормы, регулирующие распределение благ в идеальном обществе. Именно конструированию такого идеального, «хорошо упорядоченного» общества он и посвящает свою «Теорию справедливости».

По Ролсу, помочь обретению таких принципов может понятие «изначального положения». Это последнее есть идеальная конструкция, своеобразный «мысленный эксперимент». Дело в том, что справедливым мы можем назвать то, с чем согласны рациональные личности (*rational persons*), руководствующиеся лишь своим разумом и врожденной интуицией

²⁹ *Rawls J. A theory of justice. P. 4.*

справедливости, а не какими-либо «предрассудками» или теориями. Поэтому «изначальное положение» представляет собой ситуацию, определяемую двумя главными условиями: 1) люди рассматриваются здесь как «моральные личности, как существа, имеющие собственную концепцию своего блага и способные к чувству справедливости»³⁰; 2) люди в «изначальном положении» существуют за некоей «завесой неведения» (veil of ignorance).

Первое утверждение кажется весьма странным в современном мире — после всего иррационального опыта XX столетия, после Ницше, Шопенгауэра, Маркса или Фрейда. Это выглядит как поворот назад, к Канту, или, скорее, к Миллю и даже Локку. С другой стороны, очевидно, что вряд ли возможно вообще строить *моральную политическую философию* (то есть дедуцировать нормы политической жизни, могущие дать критерии сознательного выбора между различными социальными устройствами), как это и желает сделать Ролс, без предположения фундаментальной рациональности человека. Сам философ не слишком обеспокоен этим: он всецело погружен в традицию, пытающуюся построить свой мир на основе разума. Вполне осознавая свою зависимость от Канта и вообще традиционной либеральной теории, он пишет в своей последней крупной работе («Political liberalism»), ссылаясь именно на иррациональный (и даже — противоразумный) опыт XX века: «войны этого века с их крайним насилием и растущей деструктивностью, имевшие своей кульминацией маниакальное зло Холокоста, остро ставят вопрос, должны ли политические отношения руководствоваться только властью и принуждением. Если невозможно разумно справедливое общество, подчиняющее власть своим целям, а люди в основном аморальны ... то можно спросить вместе с Кантом — достоин ли человек жить на земле? Мы должны начать с предположения, что разумно устроенное справедливое политическое общество возможно, а так как оно возможно, человек должен иметь моральную природу, конечно не совершенную, но такую, которая может понять разумную политическую концепцию права и справедливости, действовать согласно ей и быть в достаточной мере подвижной ею, чтобы поддержать общество, руководствующееся ее идеалами и

³⁰ Rawls J. A theory of justice. P. 19.

принципами»³¹. Каким бы наивным ни представлялось такое воззрение на человеческую природу, оно вполне осознанно выбрано Ролсом в качестве предпосылки, основания, по сути дела, *аксиомы* его философии. С другой стороны, стремясь основываться только на рациональности и избежать любой метафизики, Ролс, кажется, вовсе не достигает своей цели. Его философия несколько не менее метафизична, нежели концепция, к примеру, Канта, хотя сам он и заявляет о том, что теории «справедливости как честности» удалось избавиться от всякой метафизики.

Понятие «завесы неведения», в общем, достаточно просто. Этот принцип мы находим практически в любом учении, принадлежащем рационалистической традиции — от декартовского методического сомнения до гуссерлевского *эпохэ*, «заклЮчения в скобки». Это — просвещенческий принцип избавления от предрассудков до начала рассуждения или выбора. В собственном смысле слова, «изначальное положение» Ролса гораздо ближе именно этой традиции, нежели договорной теории просветителей. Сам Ролс следующим образом описывает это: «...изначальное положение не мыслится, конечно, как действительное историческое положение дел, и еще менее как первобытное состояние культуры. Оно понимается как чисто гипотетическая ситуация, характеризующаяся так, чтобы вести к определенной концепции справедливости. Среди существенных черт этой ситуации находится то, что никто не знает своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса, а также своей судьбы при распределении природных дарований и способностей, ума, силы и пр. Я предположу даже, что стороны не знают своих концепций блага или своих психических склонностей. Принципы справедливости выбираются за завесой неведения. Это гарантирует, что при осуществлении выбора принципов никто не обладает преимуществами и не находится в невыгодном положении в результате природной или общественной случайности»³². Все это знание гипотетически «заклЮчается в скобки» с тем, чтобы обеспечить лабораторную чистоту мысленного эксперимента. Сущность всех этих ограничений фактически

³¹ Rawls J. Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1996. P. 62.

³² Rawls J. A theory of justice. P. 12.

сводится к «симметрии отношений» или, иначе, к изначальному равенству. Понятно в таком случае, что и принципы справедливости будут определяться этим равенством, станут его выражением — ибо из равенства как одной-единственной аксиомы может получиться опять-таки только равенство как одно-единственное следствие.

Теория «изначального положения» близка не столько договорной концепции, сколько теории рационального выбора. Действительно, «сказать, что в изначальном положении была бы избрана определенная концепция справедливости — все равно, что говорить, что рациональное размышление, удовлетворяющее определенным условиям и ограничениям, пришло бы к определенному заключению»³³. Другими словами, Ролс вполне осознает тот факт, что искомые им принципы справедливого общества вполне определяются теми условиями, которые он закладывает в самое понятие этого своего «изначального положения». Эти принципы есть лишь анализ, разложение на составляющие понятия равенства, а потому справедливость для Ролса просто ему тождественна. В самом деле, он утверждает, что «люди в изначальном положении» рационально выбрали бы следующие «два довольно различных принципа: первый требует равенства в распределении (assignment) основных прав и обязанностей, тогда как второй считает, что социальное и экономическое неравенство, например, неравенство достатка и власти справедливы, только если они имеют своим следствием компенсирующую выгоду для каждого члена общества, и в особенности для находящихся в наименее благоприятном положении»³⁴. Первый из этих принципов есть постулат равенства в собственном смысле слова, тогда как второй представляет собой условия, ограничивающие возможное в обществе неравенство. Итак, равенство вполне тождественно справедливости и основано на предпосылке существования универсальной человеческой природы, понимании человека как фундаментально морального и разумного существа, обладающего к тому же врожденным чувством справедливости.

Вся теория справедливости Ролса основана на фундаментальном утверждении приоритета права (sc. справедливости,

³³ Rawls J. A theory of justice. P. 138.

³⁴ Ibid. P. 14.

равенства) над благом. А именно, «...в хорошо упорядоченном обществе концепции блага, исповедуемые гражданами, согласуются с общественно признанными принципами права и включают в себя различные первичные блага. Но такая концепция блага используется только в довольно-таки тонком (thin) смысле. <...> Причина этого заключается в том, что в справедливости как честности *концепция права имеет приоритет перед концепцией блага* (курсив мой. — М. Х.)»³⁵. Дело в том, что хотя в «изначальном положении» люди поместили все свои частные концепции блага за «завесу неведения», они все же нуждаются в некотором понимании благ, поскольку должны установить твердые принципы их справедливого распределения. Понятно, что такие принципы невозможно найти, не зная, что является благом для человека вообще. Значит, уже в изначальном положении люди нуждаются в некоторой общей для всех них теории блага. Последнюю Ролс и называет «тонкой», то есть предельно абстрактной, понимая под ней некий инвариант различных концепций. Или иначе — «тонкая» теория блага — это теория, с которой может согласиться любой разумный человек. Тем самым изначальное положение равенства определяется не только общей человеческой природой — моральной способностью, разумом и чувством справедливости, но и некоторым общим для всех пониманием блага, которое «ограничено голый сутью <блага> (bare essentials)»³⁶.

А именно, в эту «тонкую» теорию входят следующие основные положения: 1) «разумные индивиды, чего бы они ни хотели, желают определенных вещей как условий для осуществления своих жизненных планов. При прочих равных, они предпочитают большие свободу и возможность меньшим, и большую долю состояния и дохода меньшим»³⁷. Таким образом, по мнению Ролса, существенным свойством любой теории блага является утверждение, что разумному человеку хорошо иметь больше свободы, дохода, благосостояния и пр. Иначе говоря, существует некий «индекс первичных благ»; 2) помимо свободы и благосостояния к «первичным благам» относятся «моральное достоинство личности», то есть утверждение,

³⁵ Rawls J. A theory of justice. P. 396.

³⁶ Ibid. P. 396.

³⁷ Ibid. P. 396.

что разумному человеку в хорошо упорядоченном (справедливом) обществе хорошо быть хорошим (sic!); 3) сюда же следует причислить и благость самого «чувства справедливости». Несомненно, «...если внутри тонкой теории окажется, что иметь чувство справедливости действительно является благом, то хорошо упорядоченное общество будет таким стабильным, как только можно на это надеяться»³⁸. Помимо знания этой «тонкой теории», люди в изначальном положении должны, по Ролсу, «...знать все общие факты о человеческом обществе. Они понимают политические дела и принципы экономической теории; они знают основу общественной организации и законы человеческой психологии. Действительно, предполагается, что стороны знают все общие факты, влияющие на выбор принципов справедливости»³⁹. Понятно, что эта ситуация гипотетична и несколько не претендует на какое-либо историческое воплощение. Однако возникает вопрос — не определяют ли заведомо фантастические условия «изначального положения» абсолютно утопическую концепцию общественно-го идеала.

Как бы то ни было, ценность толерантности, по Ролсу, напрямую вытекает из принципов справедливости, поскольку последние сводятся, в сущности, к принципам равной свободы равных граждан. Эта равная свобода возможна лишь при условии государственной незаинтересованности в той или иной религии или в каком-либо философском учении. Действительно, «...при условии наличия принципов справедливости, государство должно пониматься как ассоциация, состоящая из равных граждан. Оно не заботится о философском и религиозном учении, но регулирует преследование индивидами своих моральных и духовных интересов в соответствии с принципами, с которыми они сами бы согласились в первоначальной ситуации равенства. Употребляя свою власть таким образом, правительство действует как агент граждан и удовлетворяет требования их публичной концепции справедливости. ...Из принципов справедливости следует, что правительство не имеет ни права, ни обязанности делать то, что оно или большинство ... желает делать в вопросах морали и религии. Его обязанность ограничивается гарантированием условий

³⁸ *Rawls J. A theory of justice. P. 398.*

³⁹ *Ibid. P. 137.*

равной моральной и религиозной свободы»⁴⁰. Государство, таким образом, понимается как гарант свободы, справедливости и равенства, а потому представляет собой толерантное государство.

Никакая метафизика, тем самым, не может лежать в основании суждений о необходимости ограничения свободы, либо об отсутствии таковой. Поскольку главной функцией государства является гарантирование условий свободы, единственной причиной ограничения свободы может быть лишь угроза самой этой свободы. Таким образом, «свобода совести должна ограничиваться только когда имеется разумное ожидание, что отсутствие таких ограничений угрожает общественному порядку, который должно сохранять правительство. Это ожидание должно быть основано на доступных всем данных и способах рассуждения»⁴¹. Любое возможное ограничение свободы совести потому и не должно основываться на какой-либо особенной метафизической или религиозной доктрине, что таковые не могут быть приняты всеми. Это утверждение «представляет собой соглашение ограничивать свободу только посредством отсылки к общему знанию и пониманию мира»⁴².

Это, согласно Ролсу, означает, с одной стороны, что все политические решения должны основываться на здравом смысле, общем для всех граждан, однако, с другой, вовсе не подразумевает непогрешимости этого здравого смысла. Речь здесь идет не о возможности постижения истины, но лишь о достижении политического консенсуса. Всякая эпистемология, как догматическая, так и скептическая, тем самым исключается Ролсом из обоснования его теории. Как говорит сам философ, «...этот аргумент не основывается на каком-либо особом метафизическом или философском учении. Он не предполагает того, что все истины могут быть установлены посредством здравого смысла ... С другой стороны, аргументы в защиту свободы не заключают в себе скептицизма в философии или безразличия в религии ... Отрицающие свободу совести не могут оправдывать свои действия ни осуждением философского скептицизма и безразличия в религии, ни апелляцией к общественным интересам и делам государства. Ограничение

⁴⁰ *Rawls J.* A theory of justice. P. 212.

⁴¹ *Ibid.* P. 213.

⁴² *Ibid.* P. 213.

свободы оправдывается только когда оно необходимо для самой свободы...»⁴³. Иллюстрируя это положение, Ролс приводит два противоположных примера — Фомы Аквинского, считавшего оправданной смертную казнь еретиков для того, чтобы избежать порчи веры; и Руссо, полагавшего, что люди, считающие других проклятыми Богом, не способны к мирной жизни в обществе. И из того, и из другого происходит нетолерантность и насилие — и то, и другое, по Ролсу, не оправдано, поскольку основано на философских и религиозных доктринах, которые не могут быть равно приняты всеми. Ведь «...там, где подавление свободы основано на теологических принципах или делах веры, невозможны никакие аргументы»⁴⁴.

С этой же точки зрения Ролс подходит и к вопросу о толерантности к нетолерантному — сектам, политическим объединениям и пр. Из его принципов получается: 1) что нетолерантные секты не могут сами жаловаться на нетолерантность со стороны других, ибо, отрицая терпимость, отрицают ее и по отношению к себе. Действительно, «человек употребляет свою свободу, решая признать другого в качестве авторитета; даже когда он признает непогрешимость последнего»⁴⁵. Отсюда следует, что если признание авторитета само есть дело свободы, из него никак не может следовать ее отрицание. Если же такое отрицание все же происходит, отрицающий сам утрачивает право жаловаться на ее отсутствие; 2) однако толерантные партии не могут подавлять нетолерантные только на том основании, что последние не имеют права жаловаться на такое подавление. Действительно, «они могут ... принудить нетолерантную секту уважать свободу других, так как от личности можно потребовать прав, установленных принципами, которые она бы признала в изначальном положении. Но когда сама конституция в безопасности, нет основания отрицать свободу интолерантного»⁴⁶. При этом, помимо моральных абстрактных соображений в пользу утверждения свободы интолерантного, Ролс приводит и практические аргументы. А именно: «свобода интолерантной секты может убедить ее в ценности свободы. Это убеждение основывается на психологичес-

⁴³ *Rawls J. A theory of justice. P. 215.*

⁴⁴ *Ibid. P. 216.*

⁴⁵ *Ibid. P. 217.*

⁴⁶ *Ibid. P. 219.*

ком принципе, согласно которому те, чьи свободы защищаются справедливой конституцией и кто получает от нее пользу, станут признавать, при прочих равных, свою лояльность»⁴⁷.

Таким образом, существенно здесь то, что «когда люди с различными убеждениями выдвигают конфликтующие требования об основной структуре <общества> ... они должны судить об этих требованиях по принципам справедливости. Принципы, которые должны быть избраны в изначальном положении, являются сердцем политической морали. Они не только определяют термины кооперации между личностями, но и определяют соглашение о примирении между различными религиями, моральными представлениями и формами культуры, к которой они принадлежат»⁴⁸. Таким образом, в доктрине толерантности Ролса особенно значимы следующие моменты: 1) толерантность есть моральная добродетель, политическая ценность, а не просто инструмент разрешения тех или иных проблем; 2) как таковая толерантность представляет собой одно из воплощений принципа справедливости, равенства в «хорошо упорядоченном обществе»; 3) толерантность есть вполне рациональная добродетель и оправдывается именно рациональными соображениями; 4) как реализация принципа справедливости, она основана на тех положениях, которые выбираются людьми в «изначальном положении»; 5) следовательно, основания толерантности у Ролса — те же, что и справедливости, а именно равенство людей как моральных рациональных существ, обладающих интуитивным «чувством справедливости» и разделяющих «тонкую» теорию блага; 6) наконец, поскольку для реализации толерантности необходимо согласие граждан, никакие философские и религиозные учения не могут рассматриваться как ее основания, а значит, граждане при решении вопросов, связанных с толерантностью, должны отдавать предпочтение справедливости, равенству и праву перед своими многочисленными теориями блага.

Этот последний принцип ставит очень сложные проблемы перед философией Ролса. Множественность теорий блага в последней книге Ролса «Политический либерализм» описывается как ситуация «разумного плюрализма», и проблема

⁴⁷ *Rawls J.* A theory of justice. P. 219.

⁴⁸ *Ibid.* P. 221.

теперь заключается в соответствии доктрин «хорошо упорядоченного общества» и «справедливости как честности» этой последней. Ролс считает свою прежнюю «Теорию справедливости» недостаточно разработанной для точного понимания сущности такого соответствия. Эта проблема ставится в «Политическом либерализме» следующим образом: «современное демократическое общество характеризуется не просто плюрализмом полных религиозных, философских и моральных доктрин, но плюрализмом несовместимых и все же разумных полных доктрин. Ни одна из них не утверждается всеми гражданами? и нельзя ожидать, что в обозримом будущем одна из них ... будет утверждаться всеми или почти всеми гражданами. Политический либерализм предполагает, что ... множественность разумных, но несовместимых полных доктрин является нормальным результатом употребления человеческого разума в рамках свободных институтов конституционного демократического режима. Политический либерализм предполагает также, что разумные полные доктрины не отвергают существенных характеристик демократического режима. Конечно, общество может содержать также неразумные и иррациональные, и даже безумные полные доктрины. В этом случае проблема состоит в таком их существовании, чтобы они не подрывали единство и справедливость общества»⁴⁹. Мы уже видели, что в принципе подобная же проблема заботила Ролса и в «Теории справедливости», и решалась она там благодаря утверждению преимущества права над благом (*priority the right over the good*). Между тем последний принцип представляет собой весьма непростое утверждение с точки зрения его обоснования и потому становится проблемой для «Политического либерализма».

А именно, смысл этого преимущества здесь раскрывается в понятии «общественного разума» (*public reason*)⁵⁰, некоей особой общей политической рациональности современного демократического мира. Это последнее, в свою очередь, означает, что граждане в ситуации разумного плюрализма должны дискутировать о концепциях социальной справедливости, отложив в сторону свои собственные концепции блага и рассуждая лишь в терминах общезначимого. «Общественный

⁴⁹ *Rawls J. Political liberalism*. P. 18–19.

⁵⁰ См. главу *Public reason* в *Ibid.* P. 212–254.

разум» поэтому включает в себя толерантность как одно из своих условий. Проясняя это понятие, Ролс утверждает: «...политическое общество, а в действительности — любой рациональный и разумный (reasonable and rational) субъект, индивид, семья или ассоциация, либо даже конфедерация политических обществ, имеют способ формулирования своих планов, упорядочения своих целей... Способ, которым политическое общество делает это, составляет его разум ...: это — интеллектуальная и моральная сила, коренящаяся в способностях его членов»⁵¹. Далее, общественный разум определяется как характерный для демократического общества, и его «общественность» видится Ролсу в тройном смысле: 1) он — разум граждан, и потому разум общественности; 2) его предмет — общественное благо и вопросы фундаментальной справедливости, и наконец, 3) его природа и содержание также общественны, «будучи даны идеалами и принципами, выраженными в общественной концепции политической справедливости и открытыми к рассмотрению на этой основе»⁵². Другими словами, общественный разум — рациональность, принадлежащая обществу и имеющая своим предметом вопросы социальной справедливости, политические вопросы, то есть касающиеся того, что могло бы быть выбрано в «изначальном положении». Как таковой «общественный разум» есть рациональность, апеллирующая к здравому смыслу, общему для всех разумных людей, и потому представляет собой инвариант всех доктрин в ситуации «разумного плюрализма».

Дело в том, что вопрос, почему люди, следующие различным теориям блага, в области политической жизни должны отдавать предпочтение не им, но именно праву, представляет собой весьма сложную проблему для Ролса и его последователей. Как сам основатель этой традиции, так и его последователи давали на этот вопрос самые различные ответы. А именно: «Теория справедливости» утверждает (следуя Канту), что человек выполняет свое предназначение свободного существа, лишь отдавая предпочтение справедливости перед собственными концепциями блага. Крайняя метафизическая нагруженность этого ответа не скрылась от понимания самого Ролса, и в «Политическом либерализме» он ищет иной ответ, ко-

⁵¹ *Rawls J. Political liberalism*. P. 212–213.

⁵² *Ibid.* P. 213.

торым отчасти является идея «общественного разума». Действительно, этот самый разум, будучи общим всем разумным доктринам, позволяет снять напряженность между ними в ситуации разумного плюрализма и создает возможность реализации модели «перекрывающегося консенсуса» (overlapping consensus).

На этой последней идее следует остановиться более подробно. В своих поисках ответа на вопрос о том, «как могут ценности особенной области политического ... превосходить любые ценности, конфликтующие с ними, или иначе — как можем мы утверждать наши полные доктрины (comprehensive doctrine) и все же считать, что использование государственной власти для их насаждения было бы неразумно», Ролс дает два ответа. Первый — близок тому, который был дан в «Теории справедливости» — а именно: что «ценности политического — очень великие ценности и потому нелегко преодолеваемы», это — ценности справедливости, равенства и т. д., или, используя определение Милля, «самая основа нашего существования» (the very groundwork of our existence)⁵³. Второй ответ заключается в идее «перекрывающегося консенсуса» и «общественного разума». А именно все взгляды граждан, по Ролсу, имеют две части: политическую и «полную». При этом такая политическая часть, как учит исторический опыт, зачастую вытекает из различных «полных» доктрин. Поэтому «общественный разум» образует своеобразный инвариант этих «разумных полных доктрин». Политический либерализм как раз и пытается объединить все политические ценности, разделяемые различными разумными доктринами, в одну особенную область, и благодаря этому сформировать некое «свободностоящее воззрение» (freestanding view), относительно которого можно ожидать согласия всех разумных граждан — последователей «разумных полных доктрин». Это согласие, по сути своей, и создает возможность «перекрывающегося консенсуса» разумных доктрин в ситуации «разумного плюрализма» современного демократического общества. Такой консенсус, по Ролсу, позволяет «хорошо упорядоченному обществу» решить проблему своей стабильности.

⁵³ Rawls J. Political liberalism. P. 139.

Действительно, «в таком обществе разумная полная доктрина не может обеспечить основы общественного единства и содержания общественного разума по фундаментальным политическим вопросам. Таким образом, чтобы увидеть, как хорошо упорядоченное общество может быть едино и стабильно, мы вводим еще одну основную идею политического либерализма наряду с политической концепцией справедливости, а именно идею перекрывающегося консенсуса разумных полных доктрин. В таком консенсусе разумные доктрины принимают, каждая со своей точки зрения, эту политическую концепцию. Социальное единство основано на консенсусе по поводу политической концепции; и стабильность возможна, когда учения, составляющие консенсус, утверждаются политически активными гражданами общества, а требования справедливости не слишком конфликтуют с существенными интересами граждан...»⁵⁴.

Решение проблем стабильности демократического общества, которого позволяет достичь идея «перекрывающегося консенсуса», ярко проявляется в противопоставлении этой идеи аргументу *modus vivendi*. Последний обозначает временное согласие и примирение на основе некоего равновесия групповых интересов. Иллюстрируя этот аргумент, Ролс ссылается на идею толерантности между католиками и протестантами в шестнадцатом веке. Главной отличительной чертой аргумента *modus vivendi* является крайняя нестабильность подобного временного «согласия», поскольку при изменении обстоятельств всегда сохраняется возможность нарушения этого мира. В отличие от аргумента *modus vivendi*, перекрывающийся консенсус: 1) имеет своим предметом моральную доктрину — учение о справедливости как честности и 2) сам основывается на вполне моральных аргументах, а не просто на авторитетах или равновесии групповых интересов; 3) «перекрывающийся консенсус» стабилен, поскольку, будучи основан на разумных (моральных) аргументах, он не разрушается при изменении обстоятельств. Глубина консенсуса при этом, по Ролсу, доходит до идеи общества как справедливой системы сотрудничества и понимания граждан как свободных и равных, разумных и рациональных. По своему же объе-

⁵⁴ Rawls J. Political liberalism. P. 134.

му перекрывающий консенсус охватывает всю базисную структуру общества, то есть всю совокупность основных гражданских институтов, и покрывает собой политические принципы и ценности. В сущности своей «перекрывающий консенсус» и есть идея толерантности для плюрализма современного демократического общества.

Политический либерализм Ролса, основываясь на идее «справедливости как честности», принимаемой в «изначальном положении», развивается далее, тем самым, в три основных идеи: превосходства права над благом, перекрывающегося консенсуса и общественного разума. Учение о толерантности Ролса, поэтому, есть рационалистическая теория современной демократии и, развивая предпосылки, заложенные еще в учениях Локка и Милля, остается на тех же самых основаниях. А именно, толерантность рассматривается здесь как прежде всего политическая добродетель, часть «общественного разума». Далее, весьма сомнительным остается его решение проблемы приоритета права над благом. Избавившись от слишком очевидной метафизики «Теории справедливости», он пытается найти ответ в идеях «общественного разума» и «перекрывающегося консенсуса», но ответ этот все же остается лишь гипотезой. Действительно, Ролс скорее постулирует, чем обосновывает возможность отыскания в «разумных полных моральных доктринах» некоего семейства политических ценностей, позволяющих политическому либерализму сформировать свой «свободностоящий взгляд» и тем самым дающих возможность осуществиться «перекрывающемуся консенсусу».

Третий вариант решения проблемы приоритета права над благом дается у Б. Барри (B. Barry⁵⁵) в постулировании принципа «ограниченного скептицизма» (limited skepticism), по которому вообще нельзя утверждать верности какой-либо особенной теории блага, а значит, те, кто следует той или иной из них, не должны навязывать ее другим именно потому, что она есть особенная, им принадлежащая концепция. Эта теория, несмотря на «ограниченность» ее скептицизма, кажется возвращением к временам Кастеллиона. Сам Ролс безусловно отвергал возможность укоренения либеральной доктрины в

⁵⁵ Barry B. *Justice as Impartiality*. Oxford University Press, 1995.

какой-либо (в том числе и скептической) эпистемологии, поскольку в этом случае она вызвала бы противостояние со стороны многочисленных учений, отрицающих последнюю, и не смогла бы стать действительно объединяющей идеологией «хорошо упорядоченного общества». Как бы то ни было, модель Ролса сегодня является широко принятой в англо-американской традиции и разделяется, в частности, представителями самого известного на сегодняшний день в мире центра исследований толерантности в Йоркском Университете (Великобритания).

Близкий к постмодернизму в политической философии вариант теории толерантности развивается сегодня в многочисленных концепциях, противопоставляющих «перекрывающемуся консенсусу» Ролса теории, основанные на аргументе *modus vivendi* (Дж. Грей, Дэвид Готье). Дж. Грей, к примеру, считает, что либеральная концепция толерантности не соответствует основным характеристикам развития современной цивилизации, к которым он относит прежде всего «высокую степень гетерогенности обществ», выражающуюся в их мультикультурности (multiculturalism) и плюрализме ценностей (value-pluralism). А именно, по Грею, «либеральная толерантность начинается как проект мирного сосуществования в сообществах христиан, чьи соперничающие претензии на истину и политическую власть закончились войной. Происхождение толерантности из религиозных конфликтов Европы Нового Времени делают ее плохим руководством к *modus vivendi* в современных обществах, обладающих высокой степенью гетерогенности»⁵⁶.

Все дело, по Грею, заключается в том, что либеральная толерантность, во-первых, основана на признании одного наилучшего образа жизни. Даже современные модели либерализма предлагают нечто вроде консенсуса, хотя здесь и допускаются некоторые различия в представлениях. А именно этот идеал утопичен сегодня, поскольку является «неадекватным ... в обществах, в которых глубокие моральные различия стали состоявшимся фактом жизни»⁵⁷. Толерантность,

⁵⁶ Gray J. Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy // Political Studies. Oxford: Blackwell Publishers, 2000. Vol. 48. P. 323.

⁵⁷ Ibid. P. 323.

согласно этим взглядам, происходит из «новоевропейского изменения сократическо-христианской точки зрения» о существовании одной истинной морали, разума, религии и пр., что поставлено под сомнение самим фактом плюрализма ценностей. Это понятие, по Грею, действительно разрабатывалось для «смягчения различий верований и практик среди людей, обладавших общим пониманием морали и религии. Оно не может обеспечить сосуществование для людей, у которых такое общее понимание отсутствует»⁵³.

Далее, по мнению Грея, всякая толерантность есть именно терпимость, то есть признает «терпимый» объект чем-то изначально нежелательным и потому, в конечном итоге, злом. Объект терпят несмотря на его недостойность, а потому либеральная толерантность не может быть «... проектом сосуществования различных форм жизни, равно легитимных и достойных»⁵⁹. Характерной чертой такого подхода является уверенность проповедников либеральной толерантности в понимании того, чем является мораль или рациональность. Поэтому только те, кто находится внутри этой общей формы этической и рациональной жизни, могут обладать некоторыми различиями между собой, тогда как все остальные осуждаются на аморальность и нерациональность.

Либеральная теория толерантности, как мы видели это у Ролса, ищет утверждения единой «минимальной» морали, равно приемлемой для всех систем ценностей. У Ролса, например, «разумный плюрализм» все же разумен — то есть заранее известно, что все доктрины принимают одни и те же ценности рациональности и могут быть поэтому объединены в «перекрывающемся консенсусе». Другими словами, плюрализм для либералов все же не абсолютен. «Для нас же, — провозглашает Грей свой собственный принцип, — плюрализм ценностей не является установкой этической теории, которая защищается апелляцией к чужим и дальним культурам. Это — феноменологическое общее место»⁶⁰.

Далее, Грей заявляет о существовании двух форм либерализма — «нейтральной» (Дж. Ролс), которая пытается обо-

⁵⁸ *Gray J.* Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy. P. 324.

⁵⁹ *Ibid.* P. 324.

⁶⁰ *Ibid.* P. 325.

сновавать принцип приоритета права над благом, и «перфекционистской», для которой необходимо найти одну общую для всех теорию блага, которая послужила бы основой реального консенсуса. Первая, пытаясь, по существу, заменить толерантность нейтральностью, «...как и в Новое время ... ищет формулы минимальной морали, которая имела бы в своем распоряжении всеобщее одобрение. Они воображают, что нашли такой минимум морали в принципах справедливости, которые усваивают состояние нейтральности по отношению к противоборствующим концепциям блага»⁶¹. Такой проект безнадежно анахроничен в условиях современного общества. Сама идея о первенстве права над благом кажется Грею абсолютно безосновательной, поскольку человек только тогда может принять то или иное право как таковое, когда уже заранее знает, для получения какого блага это право может послужить. Поэтому, «когда концепции человеческих интересов упрямо различаются, либо когда интерпретаторы одной и той же концепции ранжируют эти интересы различным образом, аргументы о правах становятся внутренне бесплодными»⁶². Действительно, это рассуждение кажется логичным и основательным. Мы уже видели всю трудность объяснения принципа приоритета прав для Ролса — настолько, что он вынужден даже вводить некую особенную «тонкую» теорию блага, которая объясняла бы само ранжирование прав в условиях «изначального положения», соединяя тем самым перфекционизм с нейтральностью.

«Перфекционистская» модель либерализма (Дж. Рэц), между тем, терпит неудачу в обосновании общего для многих теорий блага — автономии личности. Демонстрируя эту неудачу, Грей обращается к эмпирическим примерам — например, к малой роли личной автономии в культурных сообществах иммигрантов из азиатских стран. Поэтому, заключает Грей, «даже в мультикультурных обществах, имеющих либеральное большинство, не существует последовательной корреляции личной автономии с социально принятыми мерками благополучной жизни»⁶³.

⁶¹ *Gray J.* Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy. P. 326.

⁶² *Ibid.* P. 327.

⁶³ *Ibid.* P. 328.

Современный мир, по Грею, не может быть описан как разговор между различными моральными диалектами, скорее, он характеризуется наличием разных моральных языков, плюрализмом несовместимых моральных ценностей. «В наше время ... пути жизни редко индивидуализированы строгим образом; многие люди принадлежат, по воле случая, по своему выбору, или благодаря судьбе к более чем одному такому пути; и все пути жизни содержат в себе конфликтующие движения»⁶⁴. Каждый жизненный путь сложен, а совокупность их никак не сводима к некоему необходимому общему минимуму. Поэтому вывод, который делает отсюда Грей, чисто негативен — либеральная концепция толерантности есть очевидный анахронизм и должна быть замещена просто аргументом *modus vivendi*, который и есть ее «естественный наследник». Последний отказывается от поиска общности различных ценностей, а значит, и от попыток прийти к какому бы то ни было консенсусу. «Плюрализм в этике и политической философии начинается с признания, что ... конфликты между ценностями перманентны и конститутивны. Вопрос заключается не в том, как они должны успокоиться в гармонии, но как сделать их менее вредными для благосостояния человека»⁶⁵.

Нетрудно отметить всю полемическую остроту концепции Грея при крайней скудости предлагаемых ею решений. Действительно, воззрение Грея кажется более соответствующим современным реалиям, нежели предпринятая Ролсом попытка возродить новоевропейские теории. Мы уже отмечали, что последняя основывается на кажущейся самоочевидности наличия одних и тех же принципов рациональности у разных людей и в различных культурах. Такая самоочевидность, по видимому, есть самообман, по крайней мере, пока сохраняются существенные культурные различия современного мира. Кроме того, крайне важным представляется тот факт, что Ролс и не пытается говорить о международных отношениях, о столкновении в процессе глобализации различных культур — и даже не просто культур, но культурных миров, цивилизаций. Политический либерализм, вероятно, неплохо работает в условиях либеральных европейских демократий, когда даже

⁶⁴ Gray J. Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy. P. 330.

⁶⁵ Ibid. P. 331.

иммигранты, носители иной культуры, вынуждены принимать установленные здесь правила игры (хотя, как доказывает Грей, с большими оговорками). Однако совершенно иначе дело обстоит на уровне кросс-культурных взаимодействий, которые стали обычным явлением в эпоху глобализма. Здесь нет принятых правил, за исключением самых абстрактных — вплоть до их неприменимости (ООН), нет понятной общей рациональности, и вся теория либерального консенсуса разрешается в самые отвлеченные формулы. С другой стороны, *modus vivendi* кажется крайне недостаточным средством разрешения острейших противоречий, разрывающих современную цивилизацию. В условиях атомной угрозы, экологической катастрофы и пр. тезис *modus vivendi* кажется не утопичным (он и не является таковым) — но крайне опасным для будущего цивилизации. Необходимой представляется выработка среднего решения, прокладывающего путь между Скиллой либерального консенсуса и Харибдой постмодернистского *modus vivendi*.

Такой «средний путь» намечается американскими авторами Дж. К. Лорсеном (J. C. Laursen, Riverside, California) и К. Нидерманом (C. Nederman, A&M University, Texas). Согласно концепции Дж. К. Лорсена, толерантность не является вообще добродетелью. Будучи чем-то средним между полным принятием и гонением, она есть нечто вроде «второго сорта» (second best), но в некоторых случаях представляет собой единственно возможный выход из конфликта. С другой стороны, однако, как среднее, толерантность является чем-то неустойчивым, переходя либо в одну, либо в другую крайность. Эта концепция является весьма спорной, однако ценно то, что, в отличие от Ролса и Грея, эти авторы не ограничивают толерантность сферой моральной и политической философии, но рассматривают и ее социокультурный смысл как средство, позволяющее самым различным культурам и религиям вступать в контакты друг с другом. И далее, эти авторы вовсе не считают толерантность изобретением новой Европы: они полагают ее существование очевидным на протяжении всей истории человечества, поскольку эта история всегда представляла собой встречу не только различных моральных, философских, религиозных или политических доктрин, но и прежде всего — различных культур. Проект, который сегодня осуществляют эти авторы, весьма претенциозен — они пытаются

отыскать основания возможности толерантного сознания и поведения в различных обществах и культурах, расширив, тем самым, понятие толерантности и сделав его приемлемым в условиях современного мультикультурализма. В последнем сборнике статей, например, под редакцией Дж. К. Лорсена анализируется толерантное сознание в Персии времен Кира, Китае, у Николая Кузанского, Испании и Латинской Америке, в Англии эпохи Возрождения, у Р. Овертона, Лейбница, Пуффендорфа и Д. Дефо⁶⁶. При этом редактора не слишком заботят возможные возражения, поскольку «если в этом анализе мы и не узнаем о толерантности, мы, по крайней мере, узнаем что-то о тесно связанных с ней практиках и понятиях, таких как безразличие, иреницизм (*irenecism*), эрастианизм или согласие»⁶⁷.

Однако, определяя толерантность как «жизнь с чем-то, что не может быть ни всецело одобрено, ни полностью осуждено», Дж. К. Лорсен считает, что, несмотря на значительную секуляризацию проблемы толерантности, «существенное большинство вопросов, порождающих требование толерантности, сегодня все еще религиозные вопросы...». Дело все в том, что «всегда существовало множество религиозных обрядов, множество способов, которыми люди делают, что они считают должным по отношению к трансцендентному», а потому «также всегда существовало и великое множество реакций на это множество обрядов и образов жизни, включая множество способов толерантности и веротерпимости (*tolerance and toleration*)»⁶⁸. Поэтому не стоит сводить толерантность к новоевропейской ее форме, как вовсе не необходимо и считать ее понятием только политическим.

Мы в дальнейшем изложении попытаемся соединить подход либерализма, учитывая критику Грея, с подходом упомянутых выше американских авторов. А именно, мы будем стараться понять толерантность как одну из основных ценностей и добродетелей современности, следуя в этом либеральным концепциям, и вместе с тем не станем ограничивать ее

⁶⁶ См.: *Religious Toleration: «The Variety of Rites» from Cyrus to Defoe*. New York: St. Martin's Press, 1999. 252 pp.

⁶⁷ *Laursen J. Ch. Orientation: Clarifying the Conceptual Issues // Ibid.* P. 5.

⁶⁸ *Laursen J. Ch. Introduction // Ibid.* P. 9.

лишь политикой. Напротив, как мы попытаемся показать в дальнейшем, изменения в обществе, которые произошли в последнее время, требуют изменений и в концепции толерантности, сущность которых заключается в переходе от рассмотрения толерантности политической — к пониманию более глубокого, социокультурного ее измерения. Кроме того, мы покажем, что для того, чтобы быть действительно ценностью современного мира, толерантность должна быть выведена из различных культур, или — получить нечто вроде культурной своей символизации. Это выведение чем-то напоминает «перекрывающийся консенсус» Ролса, но не тождественно ему, поскольку: 1) рассматривая именно социокультурный, а не политический смысл толерантности, мы обнаруживаем, что это понятие представляет собой своеобразный консенсус не различных учений о благе человека на основе либеральной модели справедливости, но — консенсус различных культур в современном мире на основе реальных процессов глобализации. Возникнув как равновесие сил, *modus vivendi*, толерантность сегодня превращается в заповедь, моральную норму глобализации; 2) если «перекрывающийся консенсус» основан на чем-то общем в различных учениях, на некоем инварианте, позволяющем либерализму создать «свободностоящее воззрение», культурный консенсус вряд ли подразумевает что-то такое реально общее.

Мы утверждаем, что ценность толерантности как таковая, то есть взятая абстрактно, в отдельности от своего социокультурного содержания, не представляет собой чего-то положительного, чисто формальна, а потому не имеет никакой действительной силы. Или иначе — если «освободить» толерантность от ее обоснования (рационалистического, скептического, мистического и пр.), она разрешается в бессодержательность, пустоту. Эта пустота, по сути своей, даже не позволяет дать сколько-нибудь содержательных определений, что дает возможность нам согласиться с Ричардом Дисом, утверждавшим, что невозможно дать определение толерантности, поскольку она слишком зависима от своего контекста⁶⁹. Или иначе — в диалоге различных моральных, религиозных, социо-

⁶⁹ Dees R. The Justification of Toleration // Philosophy, Religion and the Question of Intolerance. Albani: State University of New York Press, 1997. P. 134–56.

культурных языков мы не пытаемся изобрести какого-либо «эсперанто» либерализма, но и не останавливаемся на языке жестов аргумента *modus vivendi*, пытаясь наладить нечто вроде перевода с одного языка на другой. Конечно, как всякий перевод, этот проект утопичен, поскольку не существует платоновских идей, смыслов, обитающих в «занебесной области» над культурами, которые, нисходя из этого своего трансцендентного местопребывания, воплощались бы в них. И все же подобно тому как народам удается общаться посредством такого несовершенного средства, как перевод, мы попытаемся осуществить и наш проект обнаружения подобных толерантности практик в различных культурах.

Далее, необходимо заметить, что это — практически бесконечный проект, как бесконечен и сам перевод со множества языков на их множество. И если существует множество парадигм и логик, то много больше имеется феноменов. Поэтому мы не станем анализировать многочисленные *феномены толерантного сознания* в различных культурах, остановившись лишь на их основаниях, как они выражены в философии. Поэтому предлагаемый проект есть проект *историко-философского* исследования социокультурных парадигм толерантности. Но, прежде чем приступить к его выполнению, необходимо обратиться к упомянутым выше изменениям, произошедшим в современной цивилизации, для того, чтобы этот проект получил бы свое обоснование.

Итак, по сравнению с Новым Временем, в современном мире ситуация резко изменилась. Кажется, что человеческая цивилизация сегодня вступает в новую фазу своего существования. И это связано прежде всего с так называемой «глобализацией» мира, с возникновением всеобщей истории цивилизации. Сама по себе глобализация была результатом проекта модерна, проекта Просвещения и как таковая — плоть от плоти новоевропейской цивилизации. Просвещение поняло человека как универсально разумное существо, а разум как способность, позволяющую ему господствовать над пассивной природой. Поэтому первоначальной формой глобализации мог быть только империализм — стремление к овладению природой и господству над более «слабыми», «неразвитыми» (то есть непросвещенными) народами. Орудием этого господства признавалась естественная наука и созданный на ее основе технико-технологический потенциал. Индустриальное обще-

ство, стремящееся к постоянному расширению как продукт эпохи Просвещения, и представляет собой глобализацию в действии. Именно его результатом были транснациональные корпорации, именно оно произвело на свет новые способы и системы связи, именно в его недрах зародились все великие достижения и все главные проблемы современности.

Дело в том, что в своем глобальном развитии индустриализм вызвал к жизни следующие явления: 1) всеобщий экологический кризис, показавший, что природа не есть просто пассивный материал для действия активного человеческого разума; 2) новые средства ведения войны, в особенности оружие массового уничтожения; 3) новые системы коммуникации, спутниковой связи; 4) вообще новые производительные силы, развитие которых достигает уровня, когда их эффективность определяется не столько механическим совершенством технологического процесса, *hardware*, но именно информацией, вкладываемой в технику, *software*. Благодаря последнему индустриальное общество переходит в общество информационное.

Все эти порождения индустриализма делают неотвратимой глобализацию. Действительно, экологические проблемы или же вопросы, касающиеся оружия массового уничтожения, уже не могут быть разрешены лишь в рамках прежних национальных государств — необходимостью являются международные органы контроля за их решением. Новые системы связи, также как и информационное общество в целом, не знают национальных границ — информация не может быть заперта в ангары, или трюмы, ее нельзя ввозить, взимая за это таможенные пошлины. Глобальная сеть Интернет и есть такое глобальное информационное общество. Она представляет собою виртуально уже существующую глобальную цивилизацию.

И все же путь глобализации не может быть ровным. И дело здесь не в какой-то инерции или реакции, как это часто представляют, со стороны «непросвещенных», «некультурных» народов. Дело в реакции самой культуры, которая до сих пор была культурой национальной. Главная проблема состоит в том, что, оставив в наследство человечеству необратимые процессы глобализации, индустриальное общество с его верой в безграничную мощь человеческого разума и универсальность человеческой природы само постепенно сходит на нет. Новое

информационное общество уже не техноцентрично, но культуроцентрично. Оно представляет собой общество пост- и даже пост-пост-модерна. Дело в том, что информация, ставшая основной производительной силой общества, гораздо более, нежели техника, зависит от передающего и воспринимающего ее субъекта. Гуманитарные проблемы герменевтики, истолкования информации сегодня входят в плоть и кровь производственного процесса. А истолковывающий информацию субъект, человек есть прежде всего носитель определенной культуры, в которой он был рожден и воспитан — гораздо более, чем некоего трансцендентального универсального разума. Все это предопределяет поворот от всеобщей унификации и стандартизации индустриализма к признанию ценности своеобразия особенных культур, и от чисто математического способа обращения с миром к гуманитарным моделям его интерпретации. Как определяет это современный немецкий исследователь, «в самом общем виде указанную смену парадигмы можно обозначить следующим образом: господство в обществе технико-экономических теорий и решений сменяется преобладанием решений, ориентированных на контекст и обусловленных культурой»⁷⁰.

Нельзя не видеть в совокупности этих явлений нарастающего внутреннего противоречия и напряженности. Действительно, с одной стороны, глобализация мира требует его унификации и, как следствие, универсализации сознания, с другой же — культурная ориентация современной цивилизации делает такую абстрактную унификацию невозможной. Или, говоря иначе, историческое развитие сегодня требует не только объединения культур, но и их внутреннего развития. Поэтому вряд ли имеет смысл на сегодняшний день говорить только о глобальной цивилизации — то, что рождается на наших глазах, есть именно цивилизация *мультикультурная*. Само это последнее понятие, между тем, внутренне противоречиво. Если культура есть совокупность способов отношения к миру и артефактов, созданных с помощью этих способов, то как можно говорить о некотором единстве *принципиально различных* культур, их объединении в целостной цивилизации? Ведь при этом, как мы видели, культурная ориентация современного общества исключает всякую возможность

⁷⁰ Козловски П. Культура постмодерна. М.: Республика, 1997. С. 45.

сведения культурного многообразия к некоему «общечеловеческому» инварианту. Итак, *противоречие современного развития может быть определено как противоречие между универсальным характером возникающей глобальной цивилизации и ее культурной ориентацией.*

Это противоречие не только теоретическое, но прежде всего практическое и жизненное. Действительно, новый выход на поверхность казалось бы давно забытых и подавленных социальных энергий, связанных с подъемом национального самосознания, несмотря на совершенное противоречие этого подъема с информационным, «открытым» характером современного мира, есть показатель этого опасного жизненного противоречия. Балканский кризис, развитие религиозного фундаментализма не только в мусульманских, но и в христианских странах, фашизм в Австрии и пр. — слишком яркие свидетельства такого положения дел. И можно с уверенностью сказать, что этим дело не закончится, что рождение мультикультурной цивилизации будет долгим и мучительным.

В качестве еще одного уровня существования указанного противоречия может быть названо напряжение, возникающее между универсализмом прав человека и культурными особенностями различных обществ. Хорошо известно, что во многих странах идея прав человека отвергается как «... универсалистская, неплюралистическая и чуждая им, как ... не соответствующая многосторонности существующих в мире жизненных укладов и культур, она рассматривается как вмешательство в их собственную культуру...»⁷¹. Как бы ни относиться к таким заявлениям, нельзя уйти от самого поиска своеобразного культурного «принципа индивидуации» реально существующих универсальных ценностей.

Возможный путь разрешения этих проблем — отыскание этого универсального в самом культурном, культурная символизация универсального. Или иначе — для того, чтобы обрести плоть и кровь, чтобы стать эффективным средством регуляции человеческого поведения, права человека вместе с прочими универсальными ценностями глобальной цивилизации должны получить культурный смысл. Понятно, что в рамках различных культур этот смысл будет разным — и, тем не менее, одинаковым в своей сущности.

⁷¹ Козловски П. Культура постмодерна. С. 203.

С этой точки зрения принципиальный характер обретает ценность толерантности. При этом она становится сегодня не просто одной из ценностей наряду с другими, но именно — правилом обращения с ценностями вообще. Толерантность и есть правило культурной символизации универсального. Она содержит в себе императив адаптации универсального и всеобщего к индивидуальным культурным особенностям, согласно принципу, провозглашенному в «Декларации о расах и расовых предрассудках» ЮНЕСКО: «все индивиды и группы имеют право быть различными, считать себя различными и рассматриваться как таковые»⁷². Таким образом, толерантность и выступает сегодня тем самым искомым mediator'ом, который делает возможным применение универсальных ценностей к национально своеобразной культуре. Принцип толерантности, поэтому, примиряет глобализацию и культурный плюрализм современной цивилизации. Именно это изменяет как содержание, так и роль понятия толерантности в современном обществе. Если прежде акцент ставился на толерантность религиозную (отношение «ортодоксия — ересь»), политическую («правящая партия — оппозиция»), индивидуальную («я — другой человек»), то теперь парадигмой для рассмотрения этого понятия становится *социокультурная* толерантность, делающая упор на отношения различных культур в рамках глобальной цивилизации. Далее, толерантность *перестала быть терпимостью* — простым вынужденным допущением бытия зла, поскольку вообще потеряла эту связь со злом, став позволением бытия другого. Быть другим — вполне естественно и вовсе не означает нести зло. Кроме того, благодаря разрушению связи толерантности и зла, прекратила свое существование и связь *tolerantia* с *patientia*, то есть толерантности со страданием, характерная для Средних Веков. И наконец, разрушение этой последней связи сказалось на понимании толерантности как активного отношения к миру в отличие от пассивности страдания.

Однако новые смыслы вызвали к жизни новые проблемы, главная из которых здесь заключается в том, что толерантность не есть просто правило обращения с ценностями, это —

⁷² Declaration on race and racial prejudice, 1978 // UNESCO and human rights, standard-setting instruments, major meetings publications, Second edition. Paris, 1999. P. 109.

правило *универсальное*. Поэтому толерантность сама есть ценность среди прочих универсальных ценностей современной цивилизации. Как следствие этого, она сама нуждается в культурном усвоении и символизации. Отсюда проистекает невозможность содержательных определений этого понятия. Любое из существующих на сегодняшний день определений толерантности оказывается чисто формальным и пустым и, в сущности, схватывает лишь функцию толерантности как правила обращения с универсальными ценностями.

Как было показано выше, терпимость современного мира беспрецедентна — по всей видимости потому, что прецедентов не имеет сама эта становящаяся глобальная цивилизация — впервые в истории собирающаяся быть истинно универсальной. Универсализм новой цивилизации требует универсума толерантности. Говоря другими словами, если римская или эллинистическая культуры исповедывали терпимость только религиозную, включая богов покоренных народов в свой Пантеон, то современности этого мало — ее терпимость должна быть именно тотальной, ибо служит она осуществлению глобального культурного мира. Эта толерантность охватывает практически все сферы жизни общества, осуществляясь как терпимость политическая⁷³, этническая, социокультурная, религиозная, личностная и пр. Кроме того, сегодня уже совершенно недопустимо смешивать толерантность с терпением или даже «терпимостью» как вынужденным допущением бытия другого. С одной стороны, в современном обществе толерантность может функционировать именно как активное отношение к другому, а не абстинентизм или безразличие. С другой стороны, она подразумевает сознательное признание прав и свобод другого, как вне зависимости от его этнических, религиозных или гендерных характеристик, так и безотносительно к его силе или слабости. Иначе говоря, *толерант-*

⁷³ Современный исследователь определяет политическую толерантность как понятие, означающее, «что социальная политика проводится в жизнь в качестве политического инструмента, и почти совершенно по политическим причинам». См.: *Hillerbrand Hans J. Religious dissent and toleration // Tolerance and movement of religious dissent in Eastern Europe, East European Quarterly. Boulder, 1975. P. 2.* Также см.: *van Scheeven A. A. De opcompost van de idee der politieke tolerantie in de 16 de eeuwse Nederlanden // Tijdschrift voor Geschiedenis 46 (1931). P. 235 – 247, 337 – 338.*

ность в современном ее понимании означает деятельное допущение существования другого даже при наличии возможности оказать то или иное воздействие на это существование.

В современной литературе существует множество различных классификаций толерантности. К примеру, Майкл Уолцер пишет в этой связи о пяти возможных подходах. Первый из них — «покорное принятие ради мира»; второй — «пассивное, расслабленное безразличие»; третий — «нечто вроде морального стоицизма: принципиальное признание того, что другой имеет «права», даже если он пользуется ими непривлекательным способом»; четвертый — «открытость другим, любопытство; возможно даже уважение, желание услышать и узнать»; пятый — «одобрение различия»⁷⁴. Многие из этих подходов весьма спорны⁷⁵, однако не время разбирать это сейчас. Важно, что толерантность не представляет собой чего-то абсолютно единого, реализуясь в различных формах, подходах и парадигмах и, будучи применима к самым разным уровням общественной жизни, обладает сильнейшей зависимостью от своего социокультурного контекста, обстояния.

Весьма сложной для теории толерантности является проблема того, насколько она может считаться моральной нормой, добродетелью. Так, П. П. Николсон, выделяя в качестве сущностных характеристик толерантности признаки «отклонения»; «важности этого отклонения»; «несогласия с отклонением»; обладания возможностью подавить отклонение; позволения, несмотря на эту возможность, отклонению существовать и «благость», считает последнее свойство дискуссионным. И все же он твердо заявляет: «Толерантность не есть какое-то второсортное (second best) необходимое зло, примирение (a putting-up with) с тем, с чем мы должны примириться ради мира и спокойствия, но положительное благо, добро-

⁷⁴ Walzer M. On Toleration. New Haven: Yale University press, 1997. P. 10–11.

⁷⁵ Например, Дж. К. Лорсен считает, что «второй, четвертый и пятый виды толерантности у Уолцера уводят нас слишком далеко от семантического поля, в рамках которого лучше всего понимать толерантность». См.: Laursen J. Ch. Orientation: Clarifying the Conceptual Issues// Religious Toleration: «The Variety of Rites» from Cyrus to Defoe. New York: St. Martin's Press, 1999. P. 3.

детель, характеризующая лучших людей и лучшие общества»⁷⁶. М. Крэнстон же, вспоминая высказывания Т. С. Элиота о том, что «христиане не хотят быть терпимыми», и Д'Аламбера о том, что актеров нужно не терпеть, но относиться к ним как к равным членам общества, следующим образом комментирует приведенное выше утверждение Николсона: «я не уверен в этом; я склонен думать, что толерантность является чем-то второсортным, но о второсортном следует заботиться в несовершенном мире. Более того, поскольку толерантность выходит на повестку дня только в связи с нежелательным, она требует значительного искусства от своих защитников»⁷⁷. Это же мнение, как мы уже отмечали, в принципе разделяет и Дж. К. Лорсен. Нам представляется, что данный вопрос следует решать не отвлеченно, но исторически, контекстуально. В современном мире, как мы показали выше, толерантность воспринимается именно как *максима*, а значит, *моральный долг*. В условиях мультикультурной цивилизации со множеством равно достойных образов жизни толерантность уже не есть просто нечто «второсортное» (second-best): признание ее благодати есть единственный путь к выживанию человечества.

Далее, при расширении этого понятия на область социокультурную, оказывается, что вопрос о толерантности является одной из главных проблем так называемой «пограничной» культуры. Последняя, в свою очередь, является цивилизацией, принципы которой приходят в столкновение с основаниями другой, существенно чуждой ей культуры. Современная европейская цивилизация, например, действительно является «пограничной», поскольку она содержит в себе как тенденцию к глобализации, объединению, так и сильнейшее стремление к сохранению национальной идентичности. И это лишний раз свидетельствует о том огромном значении, которое имеет толерантность в контексте современной культуры.

⁷⁶ *Nicholson P.* Toleration as a Moral Ideal // *Aspects of Toleration* / J. Horton & S. Mendus, eds. Methuen, 1985. P. 166.

⁷⁷ *Cranston M.* John Locke and the Case for Toleration // *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus* / Ed. by J. Horton and S. Mendus. London, N. Y.: Routledge, 1991. P. 78–79.